

0- 778729

На правах рукописи

Кузнецова Светлана Вениаминовна

**КОНЦЕПЦИЯ ЕДИНОГО СУЩЕГО В ЕВРОПЕЙСКОЙ И
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ
ТРАДИЦИИ**

Специальность 09.00.03 — история философии

Автореферат

**диссертации на соискание ученой степени
доктора философских наук**

Москва — 2009

Работа выполнена на кафедре философии факультета социологии, экономики
и права Московского педагогического государственного университета

Научный консультант:

доктор философских наук, профессор
СУВОРОВА Ольга Семеновна

Официальные оппоненты:

доктор философских наук, профессор
ПОНОМАРЕВА Галина Михайловна

доктор философских наук, профессор
БЛАУБЕРГ Ирина Игоревна

доктор философских наук, профессор
СЕМАЕВА Ирина Ивановна

Ведущая организация: Российская академия государственной службы при
Президенте РФ

Защита состоится « 05 » октября 2009 г. в 13⁰⁰ часов на заседании
диссертационного совета Д 212.154.06 при Московском педагогическом
государственном университете по адресу: 119571, г. Москва, пр-т.
Вернадского, д. 88, ауд. 818.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке при Московском
педагогическом государственном университете по адресу: 119992, г. Москва,
ул. М. Пироговская, д. 1.

Автореферат разослан «27» августа 2009г.

НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КГУ



0000547989

Ученый секретарь
диссертационного совета

В.В.Михайлов

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. В истории философской мысли, начиная с самых ранних этапов ее развития, происходило обращение к теме первоначала бытия. При этом создатели монистических философских систем исходили из представления о наличии единого первоначала и стремились вывести из него все многообразие мира. Проблема единства и множественности бытия приобрела фундаментальное значение для философской онтологии. При ее решении философы вынуждены были искать ответы на следующие основополагающие вопросы: что представляет мир в своей сущности — единство или множество? Что является основой единства мира? Мир является целостностью или же он есть механическая совокупность отдельных элементов множества? Ответы на эти и другие вопросы во многом определяли разнообразие в философских воззрениях мыслителей разных эпох, традиций, школ.

Любое историко-философское исследование предполагает выявление традиции, в рамках которой развивались те или иные философские учения. При этом историю философии можно рассматривать и как историю развития учений, и как историю развития понятий. Данная работа посвящена анализу развития концепции единого сущего и базового для нее принципа всеединства в рамках традиции европейского античного и христианского неоплатонизма и отечественной метафизики всеединства.

Центральной категорией философии всеединства является понятие абсолютного единого (всеединого), которое обозначает начало всякого множества, причину бытия вещей. Начиная с мыслителей элейской и пифагорейской школ, намечилось противопоставление единого множеству, однако, уже в учениях Платона и неоплатоников единое стало рассматриваться в отношении с не-единым (многим). Концепция абсолютного единого как сверхбытийного первоначала, которое есть то, что есть, а не иное, начинает формироваться в философии Платона, разрабатывается в последующем в учениях Плотина, Ямвлиха, Прокла, а далее в христианской теологии (Евсевий Кесарийский), ареопагитиках, в концепции Николая Кузанского, философских системах Б.Спинозы, Ф.В.Й.Шеллинга, русских философов (В.С.Соловьева, С.Н. и Е.Н.Трубецких, С.Н.Булгакова, П.А.Флоренского, Л.П.Карсавина, С.Л.Франка и др.).

Существенно, что статус отечественной метафизики всеединства в рамках анализируемой философской традиции все еще не определен, и сам вопрос о нем остается дискуссионным, что подчеркивает актуальность темы исследования. Проблему, во многом, создали сами представители русской школы всеединства, подчеркивавшие, что метафизика всеединства

вообще является отличительной чертой национально-русской философии.¹ Стоит ли удивляться, что это порождает у западных исследователей определенные иллюзии и идеологизированные штампы по поводу развития философии в России.²

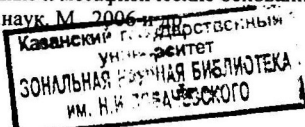
С точки зрения диссертанта, изучение отечественной метафизики всеединства целесообразно проводить в сопоставлении со следующими учениями: 1) платонизмом и неоплатонизмом (античным и христианским), 2) европейской мистикой XVI—XVII вв., 3) философией Нового времени (Б.Спиноза, Ф.В.Й.Шеллинг, Г.В.Ф.Гегель). Для автора работы представляется очевидным, что в настоящее время необходимо исследовать тенденции и закономерности развития отечественной философии всеединства в рамках европейской философской мысли. Однако полностью и всеобъемлюще осуществить это в одном диссертационном исследовании не представляется возможным. Поэтому правомерно обратиться именно к истокам формирования философской традиции всеединства, а именно, к творческому наследию Платона, Плотина, Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского, чьи идеи, по мнению диссертанта, оказали влияние на формирование взглядов не только западных философов Нового времени, но и отечественных мыслителей «школы» всеединства. Выбор авторов, чье творческое наследие стало предметом специального анализа, был обусловлен полнотой, репрезентативностью, преемственностью и новизной идеей о едином (всеедином) сущем, которое разрабатывал тот или иной философ.

Отечественная философия всеединства представлена целой плеядой выдающихся имен (В.С.Соловьев, С.Н. и Е.Н.Трубецкие, С.Л.Франк, С.Н.Булгаков, П.А.Флоренский, В.Ф.Эрн, Л.П.Карсавин), на изучение философского творчества которых долгие десятилетия XX в. существовало своеобразное табу. Однако, начиная с конца 80-х годов прошлого столетия, философские воззрения русских мыслителей стали предметом фундаментальных монографических и диссертационных исследований. При этом в большей части из них анализу подвергается философское творчество либо одного из русских философов, либо отдельного аспекта их учений, либо же проводится их сравнительный анализ.³ Однако, как совершенно справедливо отметила П.П.Гайденок, сегодня необходим

¹ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С.329.

² См.: О восприятии неприятия. Русская мысль в европейском контексте. — Интервью с М.Хагемайстером // Вопросы философии. 1995. № 11. С.58-59, 62; Скэнлан Дж.П. Нужна ли России русская философия // Вопросы философии. 1994. № 1. С.64-65; Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии. 1994. № 1. С.68-72.

³ См., например, Гусева А.В. Проблема сознания в философии всеединства (В.С.Соловьев, С.Н.Трубецкой, Е.Н.Трубецкой): Дис.... канд. филос. наук, ЛГУ, Л., 1988; Воронков В.В. Проблема сознания в философии В.С.Соловьева, С.Л.Франка и Г.Г.Шпета: Сравнительный историко-философский анализ: Дис.... канд. филос. наук. М., 2003; Кравцова О.Б. Научные и метафизические основания философии истории Л.П.Карсавина: Дис.... канд. филос. наук. М., 2006 и др.



«проблемный анализ творчества русских мыслителей, который мог бы дать нам ключ к решению сегодняшних вопросов, возникающих в сфере онтологии, теории познания, логики, философии науки, социологии и психологии».⁴

Исследование развития концепции всеединства, с точки зрения диссертанта, будет способствовать решению целого комплекса историко-философских проблем. Прежде всего, оно позволит предложить современное видение соотношения и взаимосвязей западных и отечественных идейных поисков, места русской философии в мировом историко-философском процессе. Весьма важной, далее, представляется возможность уточнения представлений о тенденциях развития и трансформациях внутри самой отечественной философии всеединства: последователи В.С.Соловьева, несмотря на общность многих идей, приносили новые идеи в концепцию всеединства, существенно расширяли ее проблематику. Выявление мировоззренческого содержания и методологического значения разработанного ими понимания всеединства представляется важным для реконструкции целостного мировидения выдающихся отечественных мыслителей. Наконец, проведение такого анализа значимо для понимания развития русской философии в целом, для экспликации оснований и значения дискуссий и споров в ее истории.

Степень разработанности проблемы.

Различные аспекты философии Платона рассмотрены в работах отечественных и зарубежных авторов (В.С.Соловьев, С.Н.Трубецкой, Е.Н.Трубецкой, С.Н.Булгаков, А.Ф.Лосев, П.П.Гайденко, Н.В.Мотрошилова, А.Л.Доброхотов, А.И.Абрамов, В.Ф.Асмус, Дж.Энтон, Ф.Корнфорд, Р.Робинсон, А.Тэйлор, У.Росс, Г.Властос и многих других). В исследованиях данных авторов освещены онтологические, гносеологические, этические, политические проблемы в философии Платона, а также теория идей, диалектика, философия искусства.

Философия неоплатонизма в целом и учение Плотина, в частности, вызвали наибольший интерес у философов XIX века, причем как западных, так и отечественных (Ф.В.Й.Шеллинг, Г.В.Ф.Гегель, Ф.Крейцер, Э.Целлер, Х.Ф.Мюллер, Э.Гартман, А.Древс, М.И.Владиславлев, В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, Л.П.Карсавин, А.Л.Тихомиров). В начале XX века активный интерес к творчеству Плотина проявляют романтики, а также представители марбургской школы Когена—Наторпа (Э.Кассирер и др.). Среди отечественных исследований данной проблематики следует назвать работы А.Ф.Лосева, А.Н.Чанышева, А.Л.Доброхотова.

В работах прошлого столетия, посвященных творчеству Николая Кузанского, четко прослеживаются две линии: представители одной из них акцентируют внимание на ортодоксальности Кузанца (М.Ф.Токарский)⁵, подчеркивая теистический характер его философии. Странники другой

⁴ Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2002. С.12.

⁵ Tokarski M.F. Filozofia buty u Micolaja Kuzy. Lublin. 1958. P. 261.

линии, напротив, делают акцент на пантеистическом характере философского учения Кузанца, в тоже время, отмечая его непоследовательность. Соотношение двух тенденций в философии Николая Кузанского — христианско-дуалистической и пантеистической — отражено в работе Р.Фалькенберга⁶. На рациональную ориентацию философии Кузанца обращает внимание Э.Кассирер («Индивидуум и космос в философии Ренессанса»)⁷. Следует заметить, что пантеистическая трактовка философии Николая Кузанского является доминирующей как в зарубежной, так и в отечественной историографии.⁸

Среди обобщающих работ по истории русской философии следует назвать труды В.В.Зеньковского, Н.О.Лосского, Г.Г.Шпета, Б.В.Яковенко, А.А.Галактионова, П.Ф.Никандрова и др.

Устойчивый интерес как к русской метафизике всеединства в целом, так и к отдельным ее представителям, наметившийся в последнее десятилетие прошлого столетия, не ослабевает и по сей день. Об этом свидетельствуют не только многочисленные диссертационные исследования, но и фундаментальные работы В.Н.Акулинина, П.П.Гайдено, Е.И.Евлампиева, А.Ф.Замалева, Б.В.Емельянова, А.П.Козырева, В.А.Кувакина, В.И.Моисеева, Г.М.Пономарев, И.И.Семаевой, В.В.Сербиненко, С.Б.Рочинского, С.С.Хоружего, Л.Е.Шапошникова и др. Без преувеличения, можно сказать, что наибольший интерес — и это вполне оправдано — как у зарубежных, так и отечественных современных исследователей, вызывает творчество В.С.Соловьева. Весьма подробный историографический обзор литературы о В.С.Соловьеве и восприятию его творчества на Западе представлен в работах М.В.Максимова. Гностическим мотивам в философии В.С.Соловьева посвящена работа А.П.Козырева, в которой систематизированы упоминания о гностах в опубликованных текстах русского мыслителя.

Отечественные идейно-теоретические истоки русской метафизики всеединства проанализированы В.Н.Акулининым, который убедительно показал, что наибольшее влияние на становление концепции всеединства в России оказали П.Д.Юркевич, А.М.Иванцов-Платонов, В.Д.Кудрявцев-Платонов, Ф.М.Достоевский.⁹

⁶ Фалькенберг Р. История новой философии от Николая Кузанского до нашего времени. М., 1910. С.5-7.

⁷ Cassirer E. The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy. New York, 1963. P.10.

⁸ См.: Nikolaus von Kues. Wissenschaftliche Konferenz des Pleunus der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin anlässlich der 500 Wiederkehr Seines Todesjahres. Berlin, 1965; Тажуригина З.А. Философия Николая Кузанского. М., 1972; Соколов В.В. Европейская философия XV — XVII веков. М., 1996.

⁹ Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С.Соловьева к П.А.Флоренскому. Новосибирск, 1990.

Современные исследователи стремятся не только реконструировать взгляды отечественных мыслителей, но и предпринимают попытки самоидентификации русской философии, определения ее статуса. Однако, наряду с позитивными тенденциями в изучении русской философии, специалисты отмечают и негативные, деструктивные моменты, прежде всего, противопоставление России и Европы, резкое усиление мистических установок (данные обстоятельства проанализированы М.А.Маслиным).

Действительно, оценки, например, русской метафизики всеединства далеко неоднозначны — от признания и восторженности, до резкого неприятия и отрицания ее в качестве «национальной философии». Так, Н.П.Ильин (Мальчевский) пытается провести весьма четкую грань между русской «национальной философией» и «ее двойником» русской религиозной философией.¹⁰

С точки зрения диссертанта, методологически верно изучать русскую религиозную философию не с позиций национального изоляционизма, а рассматривать ее в контексте европейской философской традиции. В этом плане существенного внимания заслуживает осуществленное В.В.Зеньковским сопоставление христианской метафизики и философии всеединства, позволившее ему четко обозначить преемственность между идеями Платона, Плотина, Николая Кузанского и построениями представителей русской «школы» всеединства.¹¹ Зеньковский акцентирует внимание на том, что В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, П.А.Флоренский, С.Л.Франк продолжают развивать метафизическую идею единосущия Абсолюта и мира (однако, с его точки зрения, метафизика, построенная на этой идее, в корне противоречит христианской метафизике, утверждающей онтологический дуализм Бога и мира).

Мысль о том, что русская религиозная философия самоопределилась как некая новая школа в рамках классической европейской философии, была высказана С.С.Хоружим, подчеркивающим, что в рамках одной традиции вполне возможно многообразие различных школ; при этом статус русской философии оказалось возможным определить как статус отдельной школы в рамках традиции.¹² В целом же тезис о том, что отечественная метафизика всеединства является самостоятельной школой в рамках европейской философской традиции, не отрицается современными исследователями, но, как правило, это ограничивается только констатацией.

Цель диссертационного исследования заключается в следующем: провести компаративный анализ и выявить основные тенденции развития концепции единого сущего в европейской неоплатонической (античной, христианской) и отечественной философской традиции.

¹⁰ Ильин Н.П. Трагедия русской философии. Часть I. От личности к лицу. Введение в принципы историко-философского понимания. СПб., 2003. С.13-14.

¹¹ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М.,1996.

¹² Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С.76 -78.

Поставленная цель конкретизируется в следующих задачах:

- раскрыть диалектику понятий единого и многого в контексте проблемы бытия и иного в философском учении Платона, уделяя специальное внимание проблемам статичности и динамичности, целостности, сущности в понимании единого и бытия;

- раскрыть специфику «динамического» пантеизма Плотина, выявляя системность, связь абстрактного с конкретным, идеального с реальным, общего с единичным в учении о Первоедином;

- исследовать специфику понимания единого как сущего в философском учении Дионисия Ареопагита, делая акцент на разработке принципа единства как триединства;

- проанализировать философскую концепцию единого как абсолютного максимума в учении Николая Кузанского, выявить значение его понимания категорий формы и материи, бытия в возможности, движения и становления, принципа единства как триединства;

- выявить специфику концепции всеединого сущего и принципа всеединства в отечественной метафизике всеединства, раскрыть новизну её идей в рамках европейской философской традиции;

- проанализировать онтологический аспект концепции абсолютного (всеединого) сущего, сделав акцент на разработке отечественными мыслителями новой «критической метафизики» (В.С.Соловьев, С.Н.Трубецкой, Е.Н.Трубецкой);

- исследовать гносеологический аспект учения о всеедином сущем и реализацию принципа всеединства в концепциях познания отечественных мыслителей, в таком контексте проанализировать понятия соборного сознания (С.Н.Трубецкой) и абсолютного – безусловного – сознания (Е.Н.Трубецкой);

- рассмотреть софиологический аспект учения о всеедином сущем, выделяя общее и особенное в метафизике русских философов (В.С.Соловьев, Е.Н.Трубецкой, С.Н.Булгаков);

- проанализировать философско-антропологический аспект учения о всеедином сущем, в связи с этим выявить специфику трактовки принципа всеединства как триединства в контексте метафизики личности Л.П.Карсавина, акцентируя внимание на анализе понятий индивидуальной, социальной, симфонической и всеединой личности.

Методологические основания диссертационного исследования.

Диссертационная работа базируется на историко-философском методе исследования, который сочетается с диалектическими принципами объективности, закономерности, историзма, взаимосвязи и развития.

Использовался метод текстологического анализа, а также герменевтические приемы интерпретации и понимания, которые помогают не только глубже проникнуть в смысл изучаемого текста, но и вступить во временной диалог с его автором, учитывая при этом аксеологические и культурно-исторические предпосылки.

Задачи диссертационного исследования обусловили необходимость использования проблемного подхода, который существенно дополняет исторический. С принципом историзма сочетаются общенаучные методы анализа и синтеза, сравнения и обобщения, что позволяет выявлять общее и особенное, специфичность и новизну философских идей того или иного мыслителя.

В качестве методологии исследования в диссертации использована концепция тройной детерминации З.А.Каменского, которая позволяет выявить исторические, социокультурные, дидактические предпосылки отечественной философии всеединства и, что особенно важно, выявить круг тех мыслителей, чьи идеи находятся в рамках одной философской традиции.

Научная новизна исследования:

- определено, что в европейской философской традиции, начиная с учения Платона, концепция единого сущего разрабатывается в контексте анализа проблемы бытия и иного, абсолютного и относительного; вводя представление о том, что связующим звеном между ними является мировая душа, Платон, тем самым, закладывает основания философской традиции триады, которая будет воспринята практически всей последующей платонически и неоплатонически ориентированной философией;

- показано, что специфика платоновского понимания единого сущего заключается в рассмотрении его как одновременно трансцендентного и имманентного миру, таким образом, в системе Платона преодолевается платоновский дуализм идеального и реального, общего и единичного, абстрактного и конкретного, устанавливается онтологическая единосущность абсолютного сущего и мира;

- установлено, что особенностью христианского неоплатонизма Дионисия Ареопагита в учении о едином сущем является обоснование принципа единства как триединства; единое и сущее ассоциируется мыслителем с божественными именами, при этом сущее понимается одновременно как ничто и как всё. Показано, что, разработка этих представлений была ориентирована на обоснование ряда христианских положений о Боге и мире;

- выявлено, что в философии Николая Кузанского абсолютный максимум одновременно представляет собой абсолютное единство, причем это единство рассматривалось мыслителем как триединство. Установлено, что различение Кузанцем абсолютного единства и единства множества, как и установление диалектической взаимосвязи между ними, в последующем получило развитие в учении о двух абсолютных Ф.В.Й.Шеллинга, двух сущих В.С.Соловьева, Бога-Творца и «второго» бога в учении Л.П.Карсавина;

- установлено, что специфические особенности европейской философии в понимании единого сущего определялись принятием в качестве основополагающих следующих принципов: реального

существования двух единых (абсолютного и относительного); трансцендентно-имманентного отношения абсолютного и относительного; диалектического единства противоположностей; единства множества; триединства (в большей степени это характерно для христианского неоплатонизма);

- определено, что представители отечественной философии всеединства (В.С.Соловьев, С.Н. и Е.Н.Трубецкие) рассматривали метафизику как учение не только о сущем, но и о способах его познания. Показано, что принцип всеединства стал основополагающим в теории познания отечественных философов, это выразилось в идее цельного знания В.С.Соловьева, а также в учении С.Н. и Е.Н.Трубецких о трансцендентности и имманентности абсолютного (соборного) сознания сознанию субъекта; выявлены различия между позициями этих мыслителей;

- показано, что принцип всеединства в философии В.С.Соловьева, Е.Н.Трубецкого и С.Н.Булгакова получает фундаментальное обоснование в учении о Софии. Выявлено, что Е.Н.Трубецкой находился в оппозиции к В.С.Соловьеву и С.Н.Булгакову, не принимая их трактовку Божественной Премудрости как души мира; София в трактовке Е.Н.Трубецкого ближе к платоновскому понятию идеи-первообраза;

- установлено, что в философии Л.П.Карсавина учение о всеедином сущем и принцип всеединства как триединства раскрываются как учение о личности — индивидуальной, социальной, симфонической, всеединой. Сущностной характеристикой личности, согласно Л.П.Карсавину, является дух, который синонимичен единству;

- определены установки, объединяющие отечественных мыслителей и определяющие специфические черты отечественной метафизики всеединства: всеединое сущее понимается как личностное персонифицированное начало, при этом утверждается, что всеединство и всеединое не образуют тождества; допускается возможность познания сущего, что определяет стремление к созданию «новой метафизики»; принцип всеединства становится основополагающим не только в онтологии, но и в теории познания, софиологии, историософии, антропологии; таким образом, именно в отечественной метафизике всеединства учение о едином сущем обретает логическую завершенность;

- выявлены общие идеи европейской и отечественной школ, связанных с разработкой концепции единого сущего: принятие идеи единого сверхбытийного первоначала, представляющего собой диалектическое единство себя и своего другого, одновременно трансцендентно-имманентного миру и человеку; рассмотрение принципа единства (всеединства) как принципа триединства; разработка представлений о душе мира (в неоплатонической философии) и Софии (в отечественной метафизике всеединства) как посредницы между идеальной

и реальной сферами. Обосновано, что наличие этих общих установок позволяет утверждать наличие единой философской традиции.

4. Теоретическая и практическая значимость результатов исследования. Результаты, полученные в диссертации, способствуют расширению и уточнению представлений о философии всеединства в европейской неоплатонической (античной и христианской) и отечественной философской традиции, ее специфике и значимости не только для философской онтологии, но также для теории познания, философии истории, социальной философии, философской антропологии.

В работе представлена комплексная реконструкция учений о всеединстве на материале творчества наиболее ярких мыслителей, стоявших у ее истоков в европейской философской мысли (Платона, Плотина, Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского) и отечественных авторов (В.С.Соловьева, С.Н. и Е.Н.Трубецких, С.Н.Булгакова, Л.П.Карсавина) — продолжателей данной философской традиции. Полученные результаты позволяют выйти на новый теоретический уровень исследования отечественной философии всеединства, предполагающий выявление общих тенденций ее развития. Предложенный подход позволяет, с одной стороны, определить специфику отечественной метафизики всеединства, а с другой — рассматривать ее в контексте развития идей европейской философии.

Материалы диссертации могут быть использованы при дальнейшем изучении историко-философской проблематики, для разработки вопросов о путях развития и трансформациях русской религиозной философии. Кроме того, материалы диссертации могут использоваться в ходе разработки собственно онтологических, гносеологических, антропологических, историософских и других проблем.

Предлагаемые в диссертации материалы могут найти применение в процессе преподавания курсов философии, онтологии и теории познания, истории философии, при чтении специальных курсов по истории русской философии.

Апробация работы. Основные положения и результаты диссертационного исследования отражены в двух монографиях и публикациях автора, в том числе в семи статьях по перечню ведущих рецензируемых журналов и изданий, рекомендуемых ВАК РФ. Результаты исследования представлены на ежегодных научных конференциях МПГУ (Москва, 1997, 1998, 1999, 2007, 2008, 2009); Общероссийской научной конференции (Калуга, 2004); Всероссийской научно-практической конференции «Актуальные проблемы истории русской философской и политической мысли» (Уссурийск, 2006, 2008).

Структура диссертации. Работа состоит из введения, трех глав, заключения и библиографии.

Положения, выносимые на защиту:

- В философии Платона единое отлично от бытия, оно является лишь его свойством; раскрывая диалектику единого и многого, философ, по сути, говорит о двух единых — едином как таковом (единое = единое) и существующем едином, которое он понимает как единое во всем, в каждой части бытия. Между единым и бытием Платон вводит посредника — мировую душу, которая представляет собой движущую силу мира, его идеальное единство. Таким образом, мыслитель закладывает основания философской традиции триады, что оказало существенное влияние на последующее развитие философии.

- В античном неоплатонизме последовательно разрабатывается важнейшая идея метафизики всеединства — «все во всем и все в едином». Плотин, выделяя различные порядки бытия, выводит их один из другого. Это означает, что, в отличие от Платона, для которого природа бытия и небытия (иного) различна, Плотин выводит природу различных видов бытия из одной сущности. Единое (Первоеединое) в учении Плотина по своим характеристикам есть «ничто», оно лишено каких-либо определений. Поэтому оказывается, что категории бытия, сущности, существования, качества, количества выражают природу не первоеединого, а того, что из него эманурует.

- Дионисий Ареопагит объединяет фундаментальные понятия единого и Бога, однако не отождествляет их. Единое для средневекового автора — лишь одно из многих имен Бога, наряду с Благом, Сущим, Премудрым. В ареопагитиках категории сущего и бытия разъединены подобно категориям вечности и временности; Сущее соотносится с вечностью, а бытие со временем. Роль созидательницы вселенной Дионисий Ареопагит отводит Божественной Премудрости, которая наделяет вселенную согласием и гармонией. В его трактовке Божественная Премудрость тесно смыкается со вторым лицом Божественной Троицы. Христианское мировоззрение Дионисия Ареопагита обусловило то обстоятельство, что принцип всеединства раскрывается им как принцип триединства. Эта установка приобрела определяющее значение для разработки последующих интерпретаций всеединства в неоплатонически ориентированной христианской философии.

- Николай Кузанский при разработке философского понимания Бога вводит понятие абсолютного максимума, который рассматривается им как абсолютное единство. Последнее в его представлении — это не абстрактная категория, а само бытие, реальность. Различая два вида единства — абсолютное и относительное (единство множества), философ утверждал, что нет единства без троичности, продолжая тем самым разработку идей Дионисия Ареопагита и уточняя христианское понимание всеединства. В основе философии абсолютного максимума Кузанца — диалектические установки, воспринятые в последующем европейской классической философией и отдельными представителями русской «школы» всеединства (Л.П.Карсавиным, С.Л.Франком).

• Отечественные философы, в частности, В.С.Соловьев, С.Н.Трубецкой, рассматривали метафизику не только как учение о сущем, но и как теорию познания. С.Н.Трубецкой отстаивал объективность не только категорий рассудка, но и данных чувственного опыта, поскольку они имеют общее «родовое начало». В этой связи философ считал необходимым признать существование вселенского сознания, которое выступает в его концепции в качестве критерия индивидуального сознания. В теории познания Е.Н.Трубецкой развивает учение о безусловном (абсолютном) сознании, интуитивное постижение которого является необходимым условием познания. Утверждая интуицию и веру в качестве элементов познания, философ все же отдает приоритет разуму; как и С.Н.Трубецкой, подчеркивает объективный характер и чувственного, и рационального познания.

• Учение Е.Н.Трубецкого о Софии существенным образом отличается от софиологии В.С.Соловьева и С.Н.Булгакова. В софиологии В.С.Соловьева и С.Н.Булгакова многоаспектность Софии, по сути, выражает идею всеединства. Трубецкой был критически настроен по отношению к утверждению о такой многоаспектности и противоречивости Софии и рассматривал ее только как атрибут Бога.

• Л.П.Карсавин в учении об Абсолютном сущем более других отечественных мыслителей близок диалектическим идеям Николая Кузанского. Он стремится к преодолению как христианского дуализма, так и неоплатонического пантеизма. С этой целью Карсавин вводит понятие «второго бога» (это — космос), который есть результат творения абсолютного сущего. Следуя логике Кузанца, русский философ утверждает, что, с одной стороны, мир есть результат творения Бога, а с другой — для Бога космос есть возможность-становление-действительность «второго бога». Разрабатывая диалектику бытия-небытия, жизни-смерти, Л.П.Карсавин пытается провести четкое разделение между Богом и миром, устранив тем самым их онтологическое единство. Однако полностью уйти от пантеистических воззрений он не смог.

• В учении о личности Л.П.Карсавин попытался соединить философский принцип всеединства с христианским триединством по образу Пресвятой Троицы. Он представлял личность как триединство или первоединство. Личность, в его понимании, духовно-телесна, поэтому, человек есть образ и подобие Божества. Социальная личность в учении Карсавина представляет собой не механическую математическую сумму отдельных индивидов, а конкретный единый социальный организм (будь то социальная группа или человечество как целое), функционирующий на основе общения. При этом абсолютным критерием совершенства социальной личности для философа выступает Богочеловечество. Карсавин предлагает специфическую «модель» социального бытия как социальной личности, рассматривая ее как систему, развивающуюся от неупорядоченности и хаоса к единству и гармонии.

- Специфика отечественной метафизики всеединства заключается в следующем: философы акцентируют внимание не на понятии бытия, а на понятии сущего, причем сущее для них не есть бытие, оно лишь им обладает. Сущее рассматривается в отечественной метафизике всеединства не как абстрактная категория, а как реальность, причем реальность персонифицированная. Следуя неоплатонической традиции, русские философы понимают всеединое сущее одновременно и как трансцендентное, и как имманентное миру. Всеединое сущее и всеединство в их концепциях не тождественны друг другу: всеединое сущее понимается как диалектическое единство себя и другого, однако процессу развития подвержено не само всеединое сущее, а его другое. Принцип всеединства в отечественной философии всеединства становится основополагающим не только в онтологии, но и в теории познания, софиологии, историософии, антропологии; именно в отечественной метафизике всеединства учение о едином сущем обретает логическую завершенность.

- Концепции единого сущего в европейской философии и отечественной метафизике всеединства имеют общие положения: прежде всего, это идея единого сверхбытийного первоначала, представляющего собой диалектическое единство себя и своего другого, одновременно трансцендентно-имманентного миру и человеку. Далее, принцип единства (всеединства) развивается как принцип триединства. Наконец, всеми мыслителями принимается представление о душе мира (в неоплатонической философии) и Софии (в отечественной метафизике всеединства) как посреднице между двумя сферами — идеальной и реальной. Все это позволяет говорить о наличии единой философской традиции, в рамках которой разрабатываются представления о едином сущем.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении обосновывается актуальность темы диссертации, характеризуется степень её разработанности, определены цель и задачи исследования, представлен историографический анализ работ по избранной теме, сформулированы основные методологические принципы, новизна и положения выносимые на защиту.

В первой главе диссертации «Становление концепции абсолютного единого и обоснование принципа единства множества в европейской неоплатонической традиции» проводится анализ метафизических проблем бытия и иного, единого и многого, идеального и реального в философских учениях Платона, Плотина, Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского, стоявших у истоков философии всеединства.

В первом параграфе «Диалектика понятий единого и многого в контексте проблемы бытия в философии Платона» раскрывается содержание понятий бытия и небытия, единого и многого, мировой души как посредствующего начала между идеальным миром и материальным.

Автор работы подчеркивает, что Платон обозначает круг важных онтологических проблем — бытия и небытия, единства и множественности бытия, его статичности и динамичности, целостности, вечности и временности, выводя их на более высокий уровень разработки философского анализа. Достигается это, прежде всего, посредством диалектики и логики. Текстологический анализ диалога «Софист» позволяет реконструировать трактовку Платоном связи бытия и небытия, который раскрывается в тезисе о не существовании бытия и существовании небытия. При этом небытие, по словам античного философа, не является чем-то противоположным бытию, оно есть лишь нечто иное. И вот это иное существует, имея свою собственную природу, отличную от природы бытия. Важно, что бытие и иное, в понимании Платона, пронизывают все и друг друга.

Для того чтобы объяснить диалектику бытия и иного философ вводит понятие «единого», определяя его значение в диалоге «Парменид». Платон раскрывает смысл понятия «единого» через категории существования и не существования, тождества и различия, движения и изменения, давая ответ на один из фундаментальных вопросов онтологии: если единое есть, то может ли оно быть многим? Автор диссертации обращает внимание на диалектический характер подхода Платона в решении этого вопроса. Существование единого является необходимым условием для существования всего. При этом очень важно, что единое в понимании Платона это начало, которое заключает в себе другое, ему противоположное. Как показывается в диссертации, эта мысль получит развитие в классической европейской философии, а также в отечественной метафизике всеединства конца XIX — первой половины XX вв.

В диссертационном исследовании обращается внимание на то, что свои диалектические идеи Платон распространяет и на понимание реальности. Космос, по его словам, представляет собой живое существо, наделенное душой и умом. Интересно, что именно мировая душа является идеальным единством мира и выступает посредницей между идеями и материей. Сама душа, в учении Платона, имеет три части: 1) вечно тождественная сама себе сущность; 2) сущность, пребывающая в вещах; 3) сущность как синтез первых двух. Третий вид Платон называет средним, т.к. он причастен как природе тождественного, так и иного. Иными словами, душа тройственна, т.к. имеет тройственную природу — тождественного, иного, сущности. В диссертации подчеркивается, что этот круг рассуждений Платона чрезвычайно важен для выявления значения представлений о едином, для истолкования проблем гносеологического и философско-антропологического характера.

Автор диссертации отмечает также, что Платон, отстаивая диалектику бытия и небытия, не противопоставляет их, а показывает, что небытие есть лишь нечто иное, отличное от бытия. Единое и многое в учении философа, существуют в единстве, причем единое не только мыслится, но и существует. Эти идеи, по мнению диссертанта, имели

принципиальное значение для разработки представлений о едином сущем в ходе последующего развития философии

Во втором параграфе «Проблема Первоединого в философии Плотина. Разработка идеи „единого во всем и многого в едином“» раскрывается сущность принципа единства множества в философском учении Плотина. Автор работы обращает внимание на важность платоновской идеи о трансцендентности и одновременной имманентности первоединого миру. Эта идея, с одной стороны, позднее будет подвергнута критике отечественными философами (С.Н.Булгаковым, С.Н.Трубецким, Л.П.Карсавиным), но с другой — философские построения самих русских мыслителей не будут полностью свободны от платоновской идеи.

Согласно Плотину, понятие «Первоединое» по своим характеристикам есть ничто, но в то же время оно есть всё. Именно на основании этой трактовки Первоединого В.С.Соловьев и его последователи сформулируют термин «всеединство» и разработают учение о всеедином сущем. В диссертации отмечается, что в трактатах Плотина первоединый называется по-разному — Бог, абсолютно-единое, единое, абсолютная свобода или абсолютная воля. Поэтому неслучайно, по выражению Б. Рассела, первоединый в учении Плотина «несколько туманен».

В работе отмечается, что в учении Плотина категории сущего, бытия и сущности выводятся из понятия единого, но при этом они выражают не его природу, а свою собственную. По сути, можно выстроить следующий категориальный ряд: единое — бытие (существование) — сущность. В связи с этим Плотин вводит понятие сущего, которое происходит непосредственно из первоединого. Обращенное внутрь самого себя, сущее становится сущностью, т.е. бытием для себя. Поэтому можно говорить о том, что философ разделял понятия единого и сущего, отдавая приоритет первому. В диссертации формулируется также вывод о том, что категории *существования, сущности, сущего* в философии Плотина выражают природу всего, что происходит от первоединого, а не его собственную.

Диссертант анализирует решение Платином проблемы происхождения многого из единого, которую не смог в свое время разрешить Парменид. Плотин вполне логично задавался вопросом, как единое, не имея в себе ничего, может порождать многое. Поскольку же, из «ничто» ничего не возникает, следовательно, решить проблему можно было только одним путем — включить в единое то, что ему противоположно, т.е. множественность. Однако, согласно Плотину, бытие, происходящее из первоединого, отличается от него и не является абсолютно единым. Именно этим философ объяснял стремление многого к самому себе, т.е. к единству. В этой связи автор работы ставит вопрос о трактовке Платином цели и смысла порождения многого единым и подчеркивает, что ответ мыслителя на данный вопрос не совсем убедителен. Первоединый, как объяснял Плотин, «переполнен», следовательно, из него и эманурует нечто иное.

Однако, с точки зрения диссертанта, Плотин оставляет без ответа вопрос о цели и смысле эманации Первоединого.

В третьем параграфе «Трактовка единого как сущего в христианском неоплатонизме Дионисия Ареопагита» автор диссертации уделяет основное внимание специфике концепта единого сущего в учении Дионисия Ареопагита. В диссертации проводится мысль о том, что в ареопагитиках своеобразно переплетаются идеи античного неоплатонизма в понимании единого и христианского учения. Диссертант отмечает близость взглядов Плотина и Дионисия Ареопагита в трактовке единого, которое, являясь причиной бытия вещей, само не существует, поскольку за пределами всякому существованию. Вместе с тем, в ареопагитиках единое представляет собой одновременно не только единицу, но и троицу.

Единое, в учении Дионисия Ареопагита, как утверждает автор диссертационного исследования, лишено таких свойств бытия как изменение, становление, мышление, предельность и беспредельность и др. Иными словами, по сути, оно есть «ничто», но в то же время, всё в нем содержится, через него получает свое существование и к нему же устремляется.

Дионисий Ареопагит четко соотносил единое сущее с вечностью, а бытие с временем. Именно этим средневековый философ, по замечанию диссертанта, объяснял невозможность применять категорию бытие к характеристике единого сущего. Автор диссертации обращает внимание на весьма важное суждение Дионисия Ареопагита относительно двух сущих — «вечного» и «существующего во времени». Причем «существующее во времени», философ рассматривал двояко: 1) сущее есть *сущее* и 2) сущее есть *несущее*. В силу того, что существующее сущее отпадает от вечного сущего, его нет, но его причастность бытию свидетельствует о том, что оно есть. Эту мысль о двух сущих — вечном и становящемся — в последующем будут развивать в европейской философии — Николай Кузанский, Ф.В.Й.Шеллинг, а в отечественной — В.С.Соловьев и его последователи.

Дионисий Ареопагит стремился на основе использования философских категорий сущего и бытия, единого и многого, вечности и времени, движения и покоя, тождества и различия осуществить интерпретацию текстов Священного Писания. Однако, по утверждению диссертанта, Дионисий Ареопагит на этом пути неизбежно становился на позиции пантеизма, т.к. соединить христианский дуализм с философской идеей единства задача весьма сложная и трудно разрешимая. Дионисий Ареопагит, рассуждая о самотождественности Бога, подчеркивал, что Богу присуще и различие, именно поэтому ради спасения вселенной, Бог становится «всем во всё» и посредством своей энергии проникает во всё сущее. В этом диссертант усматривает различие взглядов Плотина и Дионисия Ареопагита. Средневековый философ, в отличие, от автора «Эннеад», четко обозначил свое понимание цели божественного воплощения. Здесь христианская идея спасения вселенной и личностное понимание Бога органично вплетается в философские построения. В то же

время, по мнению автора диссертации, в этом есть некое противоречие: если Бог, согласно христианскому учению есть абсолют, то ему не может быть присуще различие.

В четвертом параграфе «Концепция абсолюта в философском учении Николая Кузанского. Развитие принципа всеединства как триединства» автор проводит философский анализ понятия абсолютного максимума, раскрывает проблему единства как триединства в учении Кузанца. Мыслитель различал философскую и религиозную тенденции в учении об абсолюте, что обусловило введение им понятий абсолютного бытия и абсолютного максимума. Максимум, по определению философа, есть ничто иное, как троичная сущность, а сущность, в свою очередь, есть единство. Диссертант обращает внимание на то, что в философии Кузанца максимум и минимум совпадают. Под минимумом философ подразумевал то, меньше чего не может быть, а поскольку таковым является максимум, то, следовательно, они совпадают. Кузанец стремился объяснить возможность абсолютной максимальности в реальности, поясняя, что ее могло и не быть в действительности, если бы, во-первых, она не была бесконечна, во-вторых, не ограничивала бы все вещи, и, в-третьих, не могла бы быть ограниченной ни одной из них. В диссертации подчеркивается, что понятия минимума и максимума Николай Кузанский употребляет в трансцендентном значении. Максимум по необходимости есть принцип, начало и конец всего конечного. В реальности ничего не могло бы существовать, если бы не было простого максимума. Любой предмет, не являющийся максимумом, по его мнению, одновременно конечен и изначален, отсюда с необходимостью следует, чтобы он исходил из другого предмета. Если бы существование предмета исходило из него самого, то он уже бы был до того, как ему быть. Пытаясь ограничить максимум бытием, Кузанец утверждал, что ничто не противоречит бытию максимума — ни небытие, ни минимальное бытие.

Следуя неоплатонической традиции, Николай Кузанский, определяет Бога как «всё» и одновременно как «ничто», при этом он подчеркивает, что более всего выражает божественную сущность понятие абсолютное единство. Важно, что философ обращает внимание на недопустимость ставить в один ряд *единство* как *имя* Бога и философскую *категорию единства*, т.к. наш рассудок, дающий имена вещам, антиномичен. Именно «благодаря» действию рассудка человек, по его мнению, противопоставляет множество единству. В силу этого, продолжает он свои рассуждения, Богу подходит такое понятие единства, где снята противоположность между инаковостью, множественностью и множеством. Это имя, согласно Кузанцу, максимум.

Автор диссертации отмечает, что, философ, говоря о единстве, различал два его вида: первое — абсолютное и второе — единство множества, которое происходит из первого. Важно, что, согласно мыслителю, без бытия единства не существует, следовательно, абсолютное единство и есть бытие. При этом Кузанец подчеркивает, что единство является синонимом понятию сущий. С точки зрения диссертанта, если

Дионисий Ареопагит обращался к философии для трактовки сущности Бога, то Николай Кузанский, напротив, прибегает к теологии для пояснения сущности абсолютного единства. Именно поэтому он рассматривает абсолютное совершенное единство как триединство по примеру Божественной Троицы. Рассуждая о том, что абстрактное заключено в конкретном, Кузанец вписывает абсолютный максимум в ограниченный, это позволяет абсолютному максимуму через посредничество вселенной пребывать во всех вещах. В диссертации подчеркивается, что это — предлагаемая мыслителем интерпретация важнейшего неоплатонического постулата — всё во всем и любое в любом. Вселенную философ представлял как единство, ограниченное во множестве, причем считал её единство троичным, существующим благодаря таким факторам как возможность, необходимость, полнота и соединение. Именно из этого тезиса Кузанец выводит четыре модуса бытия. *Первый модус* — Бог как абсолютная необходимость, как форма форм, существо существ, основание вещей, бытие в себе. В этом модусе всё пребывает в Боге. *Второй модус* — необходимость вещей пребывать в полноте. Здесь находятся истинные в себе формы, с их раздельностью и естественным порядком. *Третий модус* — это модус вещей, существующих в возможности. *Четвертый модус* — чистая возможность, в силу которой вещи могут существовать. Три последних модуса бытия являются в единой всеобщей универсальности. Они, как подчеркивал Николай Кузанский, образуют всеобщий модус бытия, поскольку без них ничего бы не существовало.

Диссертант подчеркивает, что Кузанец фактически исключает креационистскую идею, утверждая диалектический принцип саморазвития единого абсолютного максимума, где вселенная, универсум есть необходимый результат его становления.

В диссертации формулируются общие для неоплатонической философии идеи в трактовке единого сущего: одновременная трансцендентность и имманентность абсолютного единого миру; онтологическая единосущность единого миру; идея мировой души как идеальной сущности мира; диалектический принцип единства единого и многого, абсолютного и относительного.

Вторая глава диссертации «Концепция всеединого сущего и принцип всеединства в отечественной метафизике всеединства: онтологический, гносеологический, софиологический аспекты» посвящена анализу проблем всеединого сущего и принципа всеединства в отечественной философии.

В первом параграфе «Разработка учения о всеедином сущем и обоснование принципа всеединства в философских построениях В.С.Соловьева, С.Н. и Е.Н.Трубецких: онтологический аспект» автор диссертации проводит систематический анализ онтологического аспекта учения о всеедином сущем в философии В.С.Соловьева и братьев С.Н. и Е.Н.Трубецких, акцентируя внимание на общих и отличительных чертах их концепций.

Диссертант исследует концепцию абсолютного сущего в учении В.С.Соловьева и выделяет наиболее значимые положения. Для В.С.Соловьева абсолютное есть безусловно-сущее, которое составляет основу всякого бытия. Абсолютное, с одной стороны есть единое, а с другой — в нем заключено всё, следовательно, по утверждению философа, абсолют есть всеединое. Диссертант ставит вопрос о том, какой смысл вкладывал В.С.Соловьев в понятие «абсолютное» и показывает, что для него абсолютное, — это, во-первых, отрешенное от чего-нибудь, освобожденное, а, во-вторых, заверщенное, законченное, полное, всецелое. Исходя из этого, В.С.Соловьев заключает, что уже в словесном значении заключено два определения абсолютного. В первом понимании абсолютное рассматривается само по себе, отдельно от всего другого, а значит отрицательно ко всему конечному, частному, множественному. Философ подчеркивает, что оно определяется как «свободное от всего, как безусловно единое». Во втором значении абсолютное следует понимать как обладающее всем, т.е. положительно по отношению к другому. Весьма показательно, что В.С.Соловьев объединяет оба значения в понятии абсолютно-сущего, делая акцент на том, что они являют собой неразрывные стороны одного определения и не мыслятся друг без друга.

Для В.С.Соловьева, как подчеркивает диссертант, было важно показать, что его понимание абсолютно-сущего отличается от понятия «абсолютного» рационалистической философии. Философ отмечал, что в рационализме абсолютное понимается только в одном из двух приведенных им значений, т.е., по сути, под ним ничего не мыслится; можно сказать, что оно представляет собой «пустое» слово, наряду с другими понятиями рациональной философии — «бытие», «ничто» и другие. Такое абсолютное наполняется содержанием и становится действительным, по утверждению русского философа, только генетически, путем саморазвития в диалектическом процессе. В противоположность такому пониманию абсолютного В.С.Соловьев предлагает иное, где истинное абсолютное необходимо и вечно заключает в себе всё бытие, всегда оставаясь, таким образом, выше этого бытия и этой действительности. В нем самом, согласно В.С.Соловьеву не может быть никакого процесса. Свою позицию он аргументировал тем, что любой процесс или развитие, любой диалектический переход от общих, абстрактных и потенциальных понятий к конкретным понятиям есть ничто иное, как процесс мышления. По мнению философа, если наше мышление обнаруживает содержание понятия во временной последовательности, то в самом абсолютном оно существует как один вечный акт. Диссертант подчеркивает: идея о том, что абсолютное имеет в себе бытие как другое ранее была сформулирована Ф.В.Й.Шеллингом, более того, по замечанию Е.Н.Трубецкого, даже выражения В.С.Соловьева чрезвычайно напоминают формулы немецкого философа.

Автор работы утверждает: для В.С.Соловьева вне всяких сомнений было то, что абсолютно-сущее является необходимостью, т.е. выступает

одновременно требованием разума, чувства и воли. Однако дает ли это мыслителю основание говорить о собственной объективной действительности абсолютно-сущего, а если нет, то, на каком основании можно ее утверждать? Философ доказывает, что человек обладает непосредственным ощущением абсолютной действительности, в котором действие абсолютного непосредственно нами воспринимается, и в котором, по его выражению, мы соприкасаемся с «само-сущим». Он поясняет свою мысль, подчеркивая, что всякая действительность сводится к той, которую человек имеет в себе самом в непосредственном образе. Именно этим непосредственным чувством, с его точки зрения, человеку дается единое во всем, но, при этом философ указывает важность и необходимость познания и всего в едином. В диссертации подчеркивается что, абсолютное в понимании В.С.Соловьева это не только действительность или существование, но и наполненность содержанием. Поэтому нельзя ограничиваться только одним утверждением собственной действительности абсолютного на основании непосредственного ощущения, следует познать его осуществление в другом, т.е. в его проявлении или, по словам философа, познать Логос и идею. В этом В.С.Соловьев видел необходимый переход к философии, а более точно, к «абсолютной логике».

Русский мыслитель, как отмечает диссертант, определял абсолютное первоначало как обладающее положительной силой бытия, утверждая тем самым следующее: во-первых, абсолютное первоначало само по себе свободно от всякого бытия. С другой стороны, оно заключает в себе всякое бытие именно в его положительной силе или производящем начале. У В.С.Соловьева это две стороны одного определения, где свобода от всякого бытия (положительное ничто) предполагает обладание всяким бытием. Здесь, с точки зрения диссертанта, четко просматриваются те неоплатонические пантеистические элементы учения об абсолютно-сущем, которые будут подвергнуты впоследствии критике Е.Н.Трубецким. Абсолютное, по утверждению В.С.Соловьева, свободно от всяких определений именно потому, что, заключая их в себе, оно не исчерпывается ими, а остается самим собой. При этом он подчеркивает, что абсолютное обладает бытием, ибо в противном случае, оно не могло бы быть свободным от него, а напротив, бытие было бы для абсолютного необходимостью. Таким образом, абсолютное в понимании философа, одновременно есть ничто и всё: ничто, как он пояснял, поскольку оно не есть что-нибудь, и всё, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. В диссертации отмечается, что этот круг идей В.С.Соловьева коррелирует с построениями Плотина, в трактовке которого Первоединый есть всё и вместе с тем ни одно из существ. Аналогичные мысли высказывались также Дионисием Ареопагитом, Августином, Мейстером Экхартом, Ф.В.Й.Шеллингом, на это обращал внимание Е.Н.Трубецкой.

Диссертант акцентирует внимание на различии понятий сущего и бытия в учении В.С.Соловьева, поскольку предметом философии, с точки зрения русского мыслителя, является не бытие вообще, а то, чему это бытие

принадлежит. Именно сущее является внутренним началом всякого бытия, отсюда предметом философии должно стать безусловно-сущее. Сущее и бытие в философии В.С.Соловьева, как показывается в диссертации, не тождественны друг другу, сущее определяется как положительная возможность бытия, его производящая сила.

В диссертации обосновывается положение о том, что В.С.Соловьев сознательно противопоставлял гегелевскому «отрицательному ничто» каббалистическое «положительное ничто» (эн-соф). При этом диссертант отмечает, что это весьма древняя традиция, пришедшая в Каббалу из Торы. Вслед за Ф.В.Й.Шеллингом, В.С.Соловьев рассматривает абсолютное как единство себя и своего противоположного, привнося в понимание абсолютного этические категории, прежде всего, любовь. Любовь исключает эгоизм, поскольку является единством двух «Я». Диссертант замечает, что эта же мысль будет развиваться и С.Н.Трубецким.

В работе проводится анализ методологического обоснования «критической метафизики», которую дал С.Н.Трубецкой, противопоставляя её прежней «догматической метафизике». И В.С.Соловьев, и С.Н.Трубецкой отмечали, что новая метафизика должна сосредоточить свое внимание не столько на сущем как таковом, но и на возможностях его познания.

В диссертации показывается, что сущее в трактовке С.Н.Трубецкого, с одной стороны, рассматривается как отвлеченная идея, а с другой — понимается как являющаяся нам действительность и мыслится субъектом в категориях сущего. Иными словами, по словам философа, человек может мыслить мир как единое, как многое, как всеединое, как единую сущность или как множество субстанций и т.п. Русский философ ставил перед собой вполне определенную задачу — найти определение абсолютного начала, которое могло бы дать обоснование существующей действительности. Абсолютное в учении С.Н.Трубецкого обосновывает свое другое, т.е. существует не только в себе и для себя, но и для своего другого. По сути, абсолютное, как универсальное и актуальное, можно рассматривать только в том случае, если оно существует для своего другого. Исходя из этого, автор диссертационного исследования отмечает близость взглядов В.С.Соловьева и С.Н.Трубецкого с идеями Платона. По мнению диссертанта, концептуальные построения С.Н.Трубецкого, как и В.С.Соловьева, отличает этическая направленность.

В диссертации проводится мысль о том, что в философии Е.Н.Трубецкого основополагающим является принцип всеединства как абсолютной полноты бытия, что находит выражение в его метафизике, гносеологии, историософии. Собственные метафизические воззрения Е.Н.Трубецкого на проблему сущего формировались, прежде всего, в ходе критического осмысления им философии В.С.Соловьева. Критике подверглись, прежде всего, пантеистические элементы философии В.С.Соловьева в учении о всеедином сущем. В отличие от В.С.Соловьева, который в отношении двух абсолютных — первого и второго устанавливает

необходимость, Е.Н.Трубецкой её исключает, полагая отношения первого и второго абсолютного взаимно свободными.

Диссертант обращает внимание на то, что в метафизике Е.Н.Трубецкого можно выделить представления о двух абсолютных — всеедином сущем и сущем становящемся. Философ рассматривал сущее всеединое как первое абсолютное, обладающее субстанциональной природой, при этом под субстанцией он понимал от «века в себе законченное», сверхвременное бытие. Характеристиками сущего всеединого философ считал полноту единство, целостность и сверхвременность; это сущее всеединое заключает в себе и конечное, и бесконечное, одновременно являясь всеобщим законом мысли и бытия. Сущее становящееся он наделял противоположными характеристиками: относительностью становлением во времени, неполнотой и нецелостностью. В отличие от сущего всеединого, сущее становящееся, по мнению Е.Н.Трубецкого, лишено субстанциальности, оно являет собой лишь возможность, потенцию. Реальность рассматривалась философом одновременно как бытие и ничто, как непрерывный переход от небытия к бытию. Лишая мир субстанциальности, он преследовал специфическую цель — отделить его от божественной реальности. Признание за реальным миром субстанциальности, с одной стороны, ставило этот мир в неизбежную зависимость от Бога, лишало его самостоятельности, исключало смысл становления мира во времени. С другой стороны, это предполагало развитие и совершенствование самого абсолюта, что логически противоречило его собственной сущности. Поэтому вполне закономерным представляется вывод русского философа: для становящейся реальности субстанция является целью, концом её развития.

Философская система Е.Н.Трубецкого, как подчеркивает автор диссертации, была далека как от неоплатонического пантеизма, так и христианского дуализма в трактовке единого сущего (Бога) и мира. Наиболее точной диссертанту представляется её характеристика как панентеизма.

Во втором параграфе «Всеединое сущее как предмет познания. Учение о соборном сознании С.Н.Трубецкого и абсолютном (всеедином) сознании Е.Н.Трубецкого: гносеологический аспект» раскрываются основные теоретические познавательные идеи отечественных мыслителей, при этом внимание сосредотачивается на проблеме соборного сознания в метафизике С.Н.Трубецкого и абсолютного (всеединого) сознания в учении Е.Н.Трубецкого.

В диссертации отмечается, что сознание в учении С.Н.Трубецкого одновременно имманентно и трансцендентно субъекту. При этом сознание субъекта предполагает абсолютное вселенское сознание, которое не только является необходимым условием существования любого сознания, но также его «критерием» и «нормой». Именно вселенское сознание, по мнению мыслителя, обосновывает каждое отдельное сознание, позволяет разуму обладать возможностью истинного логического знания. Философ отстаивал

мысль об антиномичности сознания субъекта, поскольку оно частично универсально и индивидуально, действительно и возможно, сознание находится между знанием и незнанием, чувственностью и разумом.

Выявляя природу личного сознания, С.Н.Трубецкой подчеркивал, что её нельзя объяснить ни индивидуальной эмпирической природой, ни универсальным родовым бессознательным началом. И то, и другое, по его словам, приводит к отрицанию логических познавательных функций сознания, а, следовательно, к субъективному идеализму. Исходя из этого, философ приходит к выводу о соборной природе сознания, сознание не лично, не безлично, оно соборно. На основании проведенной реконструкции идей С.Н.Трубецкого диссертант обосновывает положение о близости идей С.Н.Трубецкого к античной теории Логоса. Существенным моментом в учении о соборном сознании является то, что в сознании субъекта какая-то его часть скрыта. Поэтому философ утверждал, что по своей форме сознание субъекта всеобще, но по своему содержанию оно ограничено. Автор диссертации обращает внимание на то, что русский философ стремился обосновать коллективность, органическую соборность человеческого сознания. Не случайно С.Н.Трубецкой настаивал на том, что сознание есть функция человеческого рода. Наряду с понятием соборного сознания С.Н.Трубецкой использует также понятия абсолютного и вселенского сознания, однако, четко не эксплицируя содержание каждого из них и не соотнося их друг с другом. Анализируя этот круг идей С.Н.Трубецкого, диссертант подчеркивает, что принцип соборности имеет религиозный характер, т.к. в его основе лежит идея единства людей, объединенных любовью к Богу, в лоне Единой, Соборной, Апостольской Церкви. В диссертации сопоставляются построения С.Н.Трубецкого и философские идеи славянофилов. В философии славянофильства соборность выражала идею единства множества; соответственно, познание истины отдельно взятым субъектом оказывалось невозможным, она могла познаваться только собором людей. Такого рода идеи разработаны в учении А.С.Хомякова о «живознании». В трактовке С.Н.Трубецкого понятие соборности выражает в большей степени трансцендентальную сущность сознания. Наибольшие методологические трудности возникли у С.Н.Трубецкого при разработке теории познания заключающиеся, как показано в диссертации, в том, что он пытался использовать религиозную терминологию для обоснования проблем философской гносеологии, стремясь наиболее полно выразить идею единства знания.

Для С.Н.Трубецкого в живой познавательной деятельности человека вера, чувства и разум представляли собой нераздельное единство, несмотря на то, что в процессе анализа они могли быть различаемы. Выделяя веру в качестве третьего элемента познания, философ отмечал, что она имманентна и мышлению, и чувству, что позволяет ей утверждать реальность того или иного предмета. Вере реальность имманентна и сознание такой реальности дается верой в объективном восприятии. Диссертант подчеркивает, что здесь речь идет не о религиозной вере, а вере

как непосредственной убежденности познающего в познаваемом. Кстати, по словам самого С.Н.Трубецкого, он использовал понятие «вера» за неимением лучшего. Мыслитель обращал внимание на то, что задачи у религии и философии, равно как и способы познания различны, однако принципиального противоречия между ними нет, поскольку у них один предмет познания — сущее, как реальный, являющий себя невещественный субъект. Диссертант подчеркивает, что сама по себе разработка С.Н.Трубецким представлений о роли веры в познании значима и для современных философских поисков.

Характеризуя далее гносеологию Е.Н.Трубецкого, диссертант обращает внимание, на то, что четкое разделение философом двух сфер — абсолютной и относительной в вопросах онтологии, прослеживается и в теории познания, где проводится различие между мистическим и рациональным познанием. При этом подчеркивается, что философ не допускал соединения мистического с рациональным, противопоставляя свою позицию В.С.Соловьеву. Введя категорию безусловного сознания, Е.Н.Трубецкой рассматривал его не только как понятие, но и как сущее, как реальность. Безусловное сознание, с одной стороны трансцендентно сознанию субъекта, а с другой — имманентно ему.

Диссертант анализирует трактовку основных элементов познания, а именно, чувственного опыта, рассудка, веры, интуиции, и обосновывает положение о том, что философ был близок рационалистической традиции в философии. В этой связи автор работы ставит вопрос о понимании Е.Н.Трубецким возможности выхода в процессе познания из трансцендентальной сферы в трансцендентную, что, как известно, отрицал И.Кант. Для Е.Н.Трубецкого же любое познание *a priori* предполагает выход познающего субъекта к безусловному сознанию, поскольку в процессе познания сознание субъекта «сообразовывается» с безусловным.

Исходя из того, что для теории познания всегда был и остается значимым вопрос об истине диссертант проводит исследование этого вопроса Е.Н.Трубецким. Он определял истину не только логически, но и онтологически, при этом философ не отождествлял истину с бытием. Автор диссертации обращает внимание на то, что Е.Н.Трубецкой определял истину как всеединое сознание, а не как всеединое сущее. В силу этого, истина, в учении русского философа, оказывается трансцендентной сознанию субъекта и в то же время имманентной безусловному сознанию. Поскольку же безусловное сознание одновременно трансцендентно и имманентно сознанию субъекта, то, следовательно, истина, в процессе познания, становится имманентной и субъекту. Познание истины, как утверждал Е.Н.Трубецкой, не было бы возможным, если бы всеединство истины было трансцендентно сознанию субъекта.

Автор диссертационного исследования показывает, что процесс постижения истины в теории познания Е.Н.Трубецкого представляет собой процесс «воспроизведения» или, по Платону, «вспоминания» своих представлений в той их безусловной связи, в которой они даны до

рождения человека. Различие во взглядах Платона и Е.Н.Трубецкого заключается в том, что античный философ имел в виду «вспоминание» вечных идей, а русский философ указывал, что предметом «вспоминания» должно быть безусловное сознание обо всем, что познается. В этой связи целью познания по Е.Н.Трубецкому, становится поиск единства истины. Диссертант отмечает, что эталоном такого единства у философа является божественное триединство, в котором собственно и отражена суть единства. Поэтому не случайно Е.Н.Трубецкой выступая оппонентом П.А.Флоренского, отрицающего «логический монизм», утверждал, что идеал нашей мысли заключается в её единстве и всецелостности.

В третьем параграфе «Учение о Софии (Божественной Премудрости) как выражении идеи всеединства (В.С.Соловьев, Е.Н.Трубецкой, С.Н.Булгаков): софиологический аспект» автор диссертации дает компаративный анализ трактовок Софии в учениях В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова, Е.Н.Трубецкого в контексте их представлений о всеединстве. В диссертации подчеркивается, что каждый философ вкладывал в мифологему Софии свой, порой весьма противоречивый, смысл. София рассматривалась то как посредница между Богом и миром, то понималась как мировая душа или отождествлялась с ней, то сливалась с понятием Логоса (Вечного Слова). Такие различия обусловили неоднозначные толкования проблем мирового эволюционного процесса, истории человечества, личности.

Диссертант стремился показать, что развитие софиологической тематики русскими философами имело специфические черты, что нашло свое выражение в различных ее версиях. И если у В.С.Соловьева и С.Н.Булгакова можно найти общее в понимании Софии, то Е.Н.Трубецкой выступал с критикой не только отдельных их идей, но и софиологии В.С.Соловьева в целом. И у В.С.Соловьева, и у С.Н.Булгакова София многоаспектна, что позволяет говорить о своеобразном универсализме. Е.Н.Трубецкой не принимал положение о Софии как душе мира, Вечной Женственности и «четвертой» ипостаси божества.

Современные отечественные исследователи софиологической проблематики, (С.С.Аверенцев и др.), правомерно ставят вопрос: является ли понятие «София» чисто богословским термином? Положительный ответ на данный вопрос выводит понятие Софии за рамки философского осмысления, в таком случае оно остается лишь в ведении христологии. Однако мифологема Софии в отечественной философии всеединства органично вписывается в концепцию всеединого сущего, выражая идею идеального единства.

В диссертации показано, что в философии Е.Н.Трубецкого София представляла собой мир вечных идей первообразов, положенных Богом в основу творения. Однако их не следует отождествлять с платоновским миром идей (эйдосов). Понятие Софии (мудрости) в истории греческой мысли оставалось лишь понятием, лишенным личностных моментов. Напротив, в библейской традиции Премудрость с необходимостью имеет

личностный, «ипостасный облик». Поэтому Е.Н.Трубецкой подчеркивал, что София – это не «отвлеченное понятие» или «умопредставление», а вечная реальность в Боге. Он мыслил Софию не только как неотделимую от Бога силу, но и как неотъемлемое его качество. Премудрость, считал он, принадлежит Богу от века, следовательно, Она не может отпадать или отделяться от Творца. Божественная Премудрость, в представлении философа, не есть самостоятельная божественная ипостась, она составляет с Творцом органическое единство, обладая вместе с ним субстанциальной природой. Русский мыслитель рассматривает Софию не как умопостижимое логическое понятие, не как чистую абстракцию, а как сверхвременную реальность в Боге.

Диссертант подчеркивает, что София в философии Е.Н.Трубецкого не выражает сущности мира, эту роль он отводил мировой душе. София — это первообраз, идеал, к которому необходимо стремиться. В этом вопросе позиция Е.Н.Трубецкого в корне противоположна точке зрения С.Н.Булгакова, для которого мир есть «засеменённая идеями, становящаяся София». Отсюда, согласно Е.Н.Трубецкому, не следует, что мир и София — это два самостоятельных начала. София есть основа мира, она существует не где-то вне него, а выражает его идеальную сущность.

На основании реконструкции идей С.Н.Булгакова в диссертации показано, что согласно его мнению, по отношению к множественности мира София есть организм идей, в котором содержатся «идейные семена всех вещей», корень их бытия. Божественная Премудрость, с одной стороны, трансцендентна миру, а с другой — присутствует в нем как его основа. София, с точки зрения философа, выше времени, она находится вне процесса развития, в то же время, ее нельзя отделять от мира, поскольку он без нее не существует. Мир идей актуально содержится в Софии, он есть не только причина тварного мира, но и его норма. Таким образом, оказывается, что в концепции С.Н.Булгакова во взаимоотношении Софии и мира нет как дуализма, так и тождества. Тем не менее, как отмечает диссертант, элементы пантеизма в софиологии С.Н.Булгакова, безусловно, присутствуют (на это указывали Е.Н.Трубецкой и Н.О.Лосский).

Автор диссертации подчеркивает, что именно София в построениях отечественных философов всеединства являла собой единство множества (всеединство), выступала связующим звеном между абсолютным и относительным миром. В отличие от мировой души в философии неоплатонизма, София в учении русских философов личностна, её образ выражает идею соборного единства человечества.

Третья глава диссертации «Метафизика личности Л.П.Карсавина в контексте принцип всеединства: антропологический аспект» посвящена раскрытию принципа всеединства как триединства в учении Л.П.Карсавина о личности и выявлению философско-антропологического аспекта учения о всеедином сущем. В ходе анализа автор опирается на обоснованный им тезис о том, что существенное влияние на взгляды Л.П.Карсавина оказали идеи Николая Кузанского, в частности, представления о реализации

«принципа всё во всё» через contraction (стягивание, сжатие) и принцип триединства.

В первом параграфе «Понятие абсолютного сущего как совершенного всеединства в метафизике Л.П.Карсавина» автор работы раскрывает содержание понятия «абсолютного совершенного всеединства» в метафизике Л.П.Карсавина, которое обозначает «совершеннейшее единство возможности-становления-действительности» как в своей целостности, так и в каждом из своих моментов. Важно, что всеединство философ понимал как всё, а всё — как момент всеединства. Абсолютное совершенное всеединство в учении Л.П.Карсавина двойственно: с одной стороны, оно есть абсолютное бытие, которое созидает мир из ничего и обожествляет его, а с другой — оно есть всё, что существует. Наиболее важными, в специфическом понимании абсолютного Л.П.Карсавиным, диссертант считает следующие положения: 1) Божество как абсолютное совершенное всеединство; 2) тварное всеединство (усовершенное, обожженное). По замечанию философа, если оно есть, то Бога нет, а оно само есть ставшее богом «ничто»; 3) тварное всеединство (завершенное или стяженное). Оно стремится к своему усовершенствованию, а через него к слиянию с Богом и гибели в нём; 4) тварное всеединство (несовершенное, т.е. относительное многоединство), оно становится совершенным через свое завершение.

Эти исходные положения обусловили то, что Л.П.Карсавин акцентирует внимание на понятии истинной абсолютности (Бога-Творца) и его отношении с «иным», которое создается из ничего или свободно ею становится. Сам философ отмечал сходство своих взглядов и умозрений Плотина, Николая Кузанского и Каббалы, которые становятся возможными благодаря следующим понятиям: Благости, бытия как самоутверждения и небытия как самоотдачи, теофании. При таком понимании абсолютного оно раскрывается как «совершенное через самоусовершенствие», «усовершеншающееся чрез самоумаление», «живое через смерть», т.е. как «абсолютное через относительное». Именно на основании этого Л.П.Карсавин выводит понятие «иноного» как тварного и свободного, претерпевающего процесс становления из «ничто» в абсолютность. Действительно, именно с помощью понятия «иноного», в рассматриваемой философской традиции раскрывается сущность и смысл абсолютного сущего.

Диссертант обращает внимание на то, что Л.П.Карсавин поставил перед собой четкую задачу — преодолеть пантеизм и дуализм в понимании абсолютного бытия и иного. Решение данной задачи он видел в создании концепции абсолютного как совершенного всеединства. Утверждение в абсолютном бытии отличного от него «иноного», при этом обладающего возможностью стать им, позволило Л.П.Карсавину преодолеть дуализм. Однако, как полагает автор диссертации, освободиться от пантеистических элементов в учении о всеедином сущем философ не сумел.

Во втором параграфе «Принцип всеединства как триединства в учении Л.П.Карсавина о личности» диссертант подробно анализирует понятие индивидуальной личности в контексте проблемы всеединства как триединства.

Автор работы акцентирует внимание на том, что для Л.П.Карсавина личность, прежде всего, есть конкретно-духовное или телесно-духовное существо. Характерно, что для него личность не существует иначе как во множестве своих моментов, одновременных и временно взаимно различных. Говоря о том, что личность есть совокупность своих разъединенных моментов, философ подчеркивал, что это не простая совокупность, а их единство во «всём её времени» и «всём её пространстве». Иными словами, личность представляет собой единство множества или многоединство, а в идеале, по словам Л.П.Карсавина, — всеединство. Синонимом единства для русского философа является дух, отсюда единство личности есть не что иное, как ее духовность. Множественность личности, ее делимость выражают, с точки зрения Л.П.Карсавина, другую сторону личности — телесность.

Диссертант обращает внимание на то, что для Л.П.Карсавина личность — это не дух, не тело, не дух и тело одновременно, но «духовно-телесное существо». При этом философ уточняет: личность «не частью духовна, а частью телесна», ибо дух не может быть частью. Личность в учении Л.П.Карсавина, всецело духовна и всецело телесна. Поскольку личность — существо духовно-телесное, то, как он не без основания полагал, «моменты-личности», «моменты-качествования» и «моменты-аспекты» также проявляются телесно. Философ пытался обосновать свое представление о духе, исходя из того, что дух не может быть как абсолютным единством, так и абсолютным множеством. Дух, как он указывал, есть синоним единства, и духовность обозначает лишь ту или иную степень единства. Именно поэтому, как замечал Л.П.Карсавин, немислимо и невозможно единство само по себе, невозможен отвлеченный дух. И здесь, как подчеркивает диссертант, философ остается верным принципу всеединства, отмечая, что единство есть источник и начало множества.

Существенное внимание в диссертации уделяется трактовке Л.П.Карсавиным индивидуальной личности. Автор работы отмечает, что в понимании Л.П.Карсавина, личность одновременно и «духовно-единая» и «телесно-множественная». Однако такое возможно, с точки зрения Л.П.Карсавина, только в том случае, если личность сразу является и покоем, и движением. Свою мысль философ аргументирует следующим образом: личность существует как единая, потому что она «сначала» едина, «потом» она множественна, затем вновь едина. В силу того, что личность обладает этими своими «сначала», «потом» и «вновь», то, как утверждает Л.П.Карсавин, она всевременна. На основании этих рассуждений он делает вывод о том, что личность преодолевает различие между бытием и небытием, поскольку она сразу есть и не есть. То же самое можно сказать и

о каждом моменте личности, как в отдельности, так и вместе, которые одновременно являют собой бытие и небытие.

Диссертант анализирует понятие индивидуальной личности в метафизике Л.П.Карсавина в контексте категорий «разъединения», «саморазъединения», «воссоединения», «самовоссоединения», «первоединства». В связи с этим в диссертации обращается внимание на то, что личность, в учении Л.П.Карсавина, есть «первоединство», «разъединение и воссоединение». Личность, по его словам, неизменна, первоедина, несмотря на свое изменение. Личность, как подчеркивал философ, всегда есть, несмотря на свое небытие. На основании проведенного анализа понятия личности диссертант обосновывает мысль о том, что Л.П.Карсавин понимает личность как дух, ибо только он неизменен. Личность, как утверждал философ, и покоится и движется, однако «первоединство» ее только покоится, в то время как «разъединение» и «воссоединение» личности только движется. В диссертации подчеркивается: для Л.П.Карсавина было очевидным, что всякое единство множества должно быть в каком-то смысле «первоединством».

Далее диссертант рассматривает положение Л.П. Карсавина, о личности как триединстве или «первоединстве», где через «саморазъединение» в ней утверждаются три взаимно противостоящих единства: «определенное первоединство, саморазъединяющееся и самовоссоединяющееся единство». Реконструкция идей философа позволяет автору диссертации сделать вывод о том, что русский мыслитель различал два первоединства: *первое* — «определенное первоединство», которое утверждается через разъединение и утверждается им, как начало себя и третьего единства; *второе* — «первоединство само в себе» или триединство, в котором различие трех единств снимается.

В диссертации представлен анализ проблемы личности в контексте принципа триединства. Диссертант подчеркивает, что все три единства в учении философа представляют собой одну и ту же личность. Личность в понимании Л.П.Карсавина, или вообще не может существовать, или есть триединство, «образ и подобие Пресвятой Троицы». Все три единства для него в равной степени необходимы, несмотря на то, что в первом начало второго и третьего. Кроме того, преимущественное положение занимает второе единство, поскольку именно через него раскрывается личность. Автор диссертации обращает внимание на то, что в Л.П.Карсавин, отдавая приоритет второму единству, обозначил близость своей позиции идее А.С.Хомякова, назвавшего второе лицо Троицы «театром» личности. Л.П.Карсавин при этом подчеркивал, что второе единство личности человека никоим образом не противостоит первому и третьему, как другим личностям, а лишь как другим единствам той же самой личности. Диссертант отмечает специфику трактовки Л.П.Карсавиным второго единства, которое философ рассматривал не как личность, а как «преимущественный выразитель, носитель, живой «театр» личности». Исходя из этих построений Л.П.Карсавина, диссертант делает вывод о том,

что личность в понимании философа, выступающая как самостоятельная единица, еще не является настоящей личностью, поскольку она не совершенна. Это позволяет диссертанту утверждать, что истинной личностью для Л.П.Карсавина является только Божественная личность, ибо двух истинных личностей быть не может. В этой связи, следуя логике русского философа, говорить о человеческой личности можно только в том смысле, что она обладает Божественной личностью, но сама при этом таковой не является.

В третьем параграфе «Понятия социальной, симфонической и всеединой личности в контексте принципа всеединства в учении Л.П.Карсавина о личности» диссертант анализирует представления Л.П.Карсавина о социальном бытии в контексте принципа всеединства.

В диссертации акцентируется внимание на том, что для Л.П.Карсавина все сущее в своем совершенстве лично. Именно в этой связи особого внимания в его учении заслуживает предложенная им трактовка социальной личности. Л.П.Карсавин подчеркивал, что социальных личностей много, причем они бывают различного иерархического порядка или разной степени общности: от первичной социальной группы до человечества как высшего олицетворения мира. Совершенный индивид, в его представлении, есть момент в вертикальном ряду более совершенных социальных личностей. Весьма интересно, что совершеннейший человек, по его словам, должен принадлежать к совершеннейшей семье, социальной группе, народу, культуре. При этом, предвзято все вопросы о критерии совершенства, Л.П.Карсавин утверждает, что здесь может быть только один критерий — абсолютный, т.е. Богочеловечество.

В диссертации показывается, что и в трактовке социальной личности философ придерживается принципов двуединства, триединства и многоединства. Даже мимолетная встреча двух индивидуумов, как он полагал, уже предполагает социальную личность, которая в них индивидуализируется и на миг делает их своими моментами. Л.П.Карсавин сосредотачивает внимание на том, что у каждой социальной личности по отношению к высшей, индивидулируемой ею личности, есть своя основная функция. В качестве примеров социальной личности философ приводит народ, семью, сословие, класс, причем, по своим основным функциям наиболее ограниченными являются сословие и класс. Свою позицию русский мыслитель аргументировал следующим образом: чем ограниченнее функция социальной личности, тем менее она актуализирует свое бытие в социальной группе, которую определяет, и тем менее индивидуум эту социальную группу выражает.

Диссертант анализирует содержание таких понятий как: социальная «самодовлеющая» личность и социальная «функциональная» личность, которые различал Л.П.Карсавин по степени их раскрытия. При этом он указал на необходимость признания целого ряда неуловимых переходов и бесконечного числа степеней «самодовления и функциональности». Предел

функциональности, как он подчеркивал, приводит к исчезновению социально-личного бытия. Напротив, рост функциональности связан с тем, что социальная личность постепенно все более приобретает характер аспекта, причем не только аналогичного аспекту индивидуальной личности, но и, как правило, в нем осуществляющегося. В силу того, что социальная группа есть личность, то она, в понимании Л.П.Карсавина, уже в некоторой степени «самодовлеет». Диссертант обращает внимание на то, что поскольку социальная группа, будучи личностью, согласно Л.П.Карсавину, является индивидуацией целого, то она, следовательно, функциональна.

В диссертации исследуется вопрос о функциональности социальной личности, которую Л.П.Карсавин понимал в двух смыслах: статическом и динамическом. Статичность функциональности социальной личности проявляется в том, что она, согласно философу, есть в большей или меньшей степени орган для выражения сознания и воли высшей социальной личности. При этом деятельность такой социальной личности не связана с исчезновением. К такому виду социальных личностей философ относил: семью, род, сословие, правящий слой, народ, называя их так же органическими. В диссертации показано, что эти социальные личности, по мнению Л.П.Карсавина, не просто существуют, а представляют собой определенную иерархию, в которой, если низшая из социальных личностей актуализируется в индивидуумах, то высшие осуществляют себя лишь посредством низших. Иными словами, можно говорить о личностях первого, второго, третьего и т.д. порядков. Несмотря на это, Л.П.Карсавин акцентирует внимание на том, что любая социальная личность, даже человечество, конкретна только в индивидуумах. Исходя из построений философа, тем не менее, нельзя констатировать, что он утверждал существование лишь одной реальности — индивидуума. С его точки зрения, такой подход несовместим с признанием развития и динамики личного бытия.

Автор диссертации рассматривает проблему жизни и смерти социальной личности, отмечая, что любая социальная личность, согласно Л.П.Карсавину, проходит этапы рождения, расцвета (апогея) и гибели, причем лишь в своих индивидуумах. Из этого следует, что погибание социальной личности в конкретном индивидууме, отнюдь не означает его собственной гибели. Философ поясняет, что индивидуум, умирая в качестве момента данной социальной личности, может жить или рождаться в качестве момента другой. По сути, погибание социальной личности, как считал Л.П.Карсавин, является условием того, что высшая личность индивидуируется в других, подобных погибающей. На основании этого, философ пришел к выводу, что социальная личность функциональна и в самом факте своего «возникновения-погибания», что позволяет говорить о ее динамической функциональности.

Анализ социальной личности в метафизике Л.П.Карсавина позволяет диссертанту утверждать, что философ понимал социальное бытие как вечное движение, «как беспокойно волнующийся хаос, в котором

ежедневно возникают и погибают мириады социальных личностей». В диссертации подчеркивается, что Л.П.Карсавин рассматривал социальное бытие как процесс взаимного перехода хаоса в космос и обратно. Из социальных личностей наиболее устойчивыми русский философ считал органические, которые, собственно, и индивидуируют хаос, слагаясь в конкретный иерархически расчлененный организм, в конкретно данный аспект социальной личности — человечество.

В диссертации показано, что философия личности, создаваемая Л.П.Карсавиным, в основе своей следует христианской метафизике личности.

В заключении обобщаются полученные результаты, подводятся итоги диссертационного исследования, намечаются перспективы дальнейшего изучения темы.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях:

Монографии брошюры, разделы в учебных пособиях:

1. Кузнецова С.В. Концепция всеединства в западноевропейской и отечественной философской традиции. Москва, 2007, 18,8 п.л. (Монография).
2. Кузнецова С.В. Философия Е.Н.Трубецкого. Москва, 1999, 5,6 п.л. (Монография).
3. Кузнецова С.В.Философия всеединства (софиология): Е.Н.Трубецкой, С.Н.Булгаков, П.А.Флоренский, Л.П.Карсавин (Раздел в учебном пособии) // Хрестоматия по истории философии (русская философия): В 3 ч. Ч. 3. М., 2001. С. 431- 471, 2,5. п.л. (Раздел в учебном пособии).
4. Славянофильство (А.С.Хомяков) (Раздел в учебном пособии) // Хрестоматия по истории философии (русская философия): В 3 ч. Ч. 3. М., 2001. С.134 —140, 0,4 п.л. (Раздел в учебном пособии).

Статьи, опубликованные по перечню ведущих рецензируемых журналов и изданий, рекомендуемых ВАК РФ.

5. Кузнецова С.В. Понятие абсолютного сущего и принцип всеединства в метафизике Е.Н.Трубецкого // Полигнозис. М 2009, № 2. С.42- 48 (0, 5 п.л.)
6. Кузнецова С.В. Принципы триединства и всеединства в религиозно-философском учении Л.П. Карсавина о личности // Религиоведение. 2009. № . 2. С. 83-91 (0,6 п.л.).
7. Кузнецова С.В. Учение об Абсолюте в философии Николая Кузанского // Преподаватель XXI век. М.,2009 № 2. С. 190-196 (0,4 п.л.).
8. Кузнецова С.В. Проблемы познания в философии Е.Н.Трубецкого // Преподаватель XXI век. М.,2009 № 1.С.275-281 (0,4 п.л.).

9. Кузнецова С.В. Понятие абсолютного всеединства в метафизической концепции Л.П.Карсавина // Преподаватель XXI век. М., 2008. № 1. С.150-153 (0,4 п.л.).
10. Кузнецова С.В. Философские проблемы сущего и бытия в метафизике С.Н.Трубецкого // Преподаватель XXI век. М., 2007. № 3. С. 81-86. (0,4 п.л.).
11. Кузнецова С.В. Проблема сознания в философском творчестве С.Н.Трубецкого // Наука и школа. 2006. № 5. С.28-30. (0,3 п.л.)
(См.: Перечень изданий. Бюллетень ВАК Министерства образования и науки РФ, 2005 № 4.).

Статьи и тезисы

12. Кузнецова С.В. Проблема единого и иного в диалоге Платона «Парменид» // Социум: проблемы, анализ, интерпретации (Сборник научных трудов). Вып. VI. М., 2007. С.148 -155. (0,5 п.л.). Статья.
13. Кузнецова С.В. Учение о Первоедином в философии Плотина // Гуманитарий (Сборник научных трудов). Вып. IX. М., 2007. С.119-126. (0,5 п.л.). Статья.
14. Кузнецова С.В. Понятие Софии в философском учении Е.Н.Трубецкого // Актуальные проблемы истории русской философской и политической мысли: Всероссийская научно-практическая конференция. Уссурийск, 2006. С.19-30. (0,7 п.л.).
Статья.
15. Кузнецова С.В. Богоискательство // Отечественная мысль России XVIII — начала XX века: Энциклопедия. М., 2005. С.53-54. (0,2 п.л.).
Статья.
16. Кузнецова С.В. Богостроительство // Отечественная мысль России XVIII — начала XX века: Энциклопедия. М., 2005. С.55. (0,2 п.л.).
Статья.
17. Кузнецова С.В. Социально-философские аспекты русской революции в историософских построениях Е.Н.Трубецкого // Николай Васильевич Устрялов. Калужский сборник. Калуга, 2004. С.83-92. (0,5 п.л.). Статья.
18. Кузнецова С.В. Главные течения религиозно-идеалистической философской и социологической мысли России и Русского зарубежья (середина XIX XX вв.) // Хрестоматия по истории философии (русская философия): В 3 ч. Ч. 3. М., 2001. С.381 (0,1 п.л.). Статья.
19. Кузнецова С.В. Бонаventura о Боге и путях его постижения // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук: Сборник научных трудов. М., 1999. С.29-34. (0,4 п.л.). Статья.
20. Кузнецова С.В. Учение о едином в философских построениях псевдо-Дионисия Ареопагита // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук: Сборник научных трудов. М., 1999. С.14-21. (0,5 п.л.). Статья.

21. Кузнецова С.В. Учение об абсолютном в философии всеединства Л.П.Карсавина // Научные труды МПГУ. Серия: Социально-исторические науки. М., 1999. С.341- 344. (0,2 п.л.). Тезисы.
22. Кузнецова С.В. Категории «всеединный субъект» и «всеединная душа» в философии истории Л.П.Карсавина // Научные труды МПГУ. Серия: Социально-исторические науки. М.,1998. С.212- 215. (0,2 п.л.). Тезисы.
23. Кузнецова С.В. Категория «единое» в русской метафизике всеединства и античной философской традиции // Научные труды МПГУ. Серия: Социально-исторические науки. М.,1997. С.164 – 168. (0,3 п.л.). Тезисы.
24. Кузнецова С.В. Проблема «смысла жизни» в историософских построениях Е.Н.Трубецкого // Философские исследования. М., 1996. С.160 – 172. (0,8 п.л.). Статья.
25. Кузнецова С.В. Основные положения метафизики Е.Н.Трубецкого // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук: Сборник научных трудов. Ч. I. М., 1996. С. 20 - 24. (0,3 п.л.). Тезисы.
26. Кузнецова С.В. Религиозно-философский смысл Софии в метафизике всеединства Е.Н.Трубецкого // Актуальные проблемы социально-гуманитарных наук: Сборник научных трудов. М., 1995. С.155 – 158. (0,2 п.л.). Тезисы.
27. Кузнецова С.В. Обоснование условий и возможности познания в гносеологических построениях Е.Н.Трубецкого // Познание и его возможности: Тезисы международной научно-методической конференции. Москва, 24-25 мая 1994 г. М., 1994. С.120 – 122. (0,2 п.л.). Тезисы.

Всего по теме диссертации автором опубликовано 27 работ общим объемом 36 п.л.



